

# O SOLIDARNOŚCI WOBEC LOSU I PRZEZNACZENIA. NOWE PROPOZYCJE AVISHAIA MARGALITA (ON BETRAYAL, 2017)<sup>1</sup>

Jakub ŻOŁNIEREK

Poznań

W lutym 2017 roku ukazała książka Avishaia Margalita, zatytułowana *On Betrayal*. Stanowi ona kontynuację zainteresowań tego niegdyś ściśle analitycznego filozofa<sup>2</sup>, od początku lat 90. XX wieku skupionego przede wszystkim na problemach moralności, etyki, wierności, więzi społecznych, wreszcie – co najwyraźniej badaj obecne jest w pracy *The Ethics of Memory* (2002)<sup>3</sup> – związków pamięci (zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej) z kategoriami i problemami wymienionymi. Obecne w *On Betrayal* kategorie i idee takie, jak *thick relations* i *thin relations*, obecne były i we wcześniejszych jego pismach. Najnowsza publikacja stanowi zatem konsekwentną kontynuację problemów poruszanych m.in. we wspomnianej książce *The Ethics of Memory*, jak również w pracy *The Decent Society*<sup>4</sup>. W książce *On Betrayal*, autor rozważa między innymi kategorię solidarności (*solidarity*). Refleksji tej poświęcony jest niniejszy tekst.

1. W końcowej partii swej najnowszej książki, Margalit odwołuje się do znanej i kojarzonej z Wielką Rewolucją Francuską triady pojęciowej, czy też kategorialnej, „*Liberté, égalité, fraternité*”. Wokół tejże, zauważa filozof, zogniskowała się znaczna część współczesnej myśli politycznej. Niemniej, zwraca on uwagę, dotąd refleksja skupiona była przede wszystkim na dwóch pierwszych, oddawanych przez niego za pomocą angielskich słów „liberty” (wolność) oraz „equality”

1 A. Margalit, *On Betrayal*, Harvard 2017.

2 Swoją dysertację doktorską, której promotorem był Yehoshua Bar-Hillel, Margalit poświęcił koncepcji metafor. W latach 70. i 80. XX wieku publikował m.in. w czasopiśmie „*Synthese*” oraz „*Erkenntnis*”. W tymczesnym – jeśli można tak powiedzieć – okresie twórczości jego zainteresowania naukowe zogniskowane były w przeważającej mierze wokół problemów języka, logiki, jak również racjonalności.

3 A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard 2002.

4 Tenże, *The Decent Society*, Harvard 1996.

(równość). Trzecia, tj. „*fraternité*”, oddawana przez niego w języku angielskim za pomocą słowa „fraternity” (braterstwo), a bliska, jego zdaniem, kategorii solidarności (*solidarity*), częstokroć wiązana i/lub związana z robotnikami i ruchem robotniczym, była tymczasem traktowana po macoszemu, pozostawiana na uboczu jako nieistotna, w ramach dyskursów marginalizowana. Braterstwo, rozumiane jako postawa wobec ludzi, z którymi nie wiążą więzy krwi i stąd też łączona z kategorią solidarności, jest więc terminem nie tylko nie literalnym, lecz jako metaforyczny niemożliwym do sprowadzenia na poziom literalności i takich też, tj. literalnych, znaczeń (s. 259).

Idea braterstwa trąci wszelako również, uważa autor *On Betrayal*, moralnym kiczem (*moral kitsch*). Z tego powodu była więc ona, i nadal bywa, atrakcyjna dla różnego rodzaju aktywistów i propagandzistów. Jako taka, oddalona została od refleksji o charakterze profesjonalnym (*serious thinking*). Podobnie jak sentymentalizm (*sentimentality*), idea braterstwa (*fraternity*), pisze Margalit, „zniekształca rzeczywistość by czynić miejsce kaprysom naszych uczuć” (s. 259).

Idea braterstwa jest więc formą zniekształcenia oglądu rzeczywistości, poprzez mówienie o ludziach obcych jako o braciach. To kicz, polegający na czynieniu Innego (*Other*) bratem. Jednak choć to pojęcie bywa bliskie w swym wydźwięku kiczowi, stanowi ono swoiste *novum* wobec kultury ofiar (*culture of victimhood*). Za jego sprawą, robotnicy (*workers*) z pasywnych ofiar stali się aktywnymi twórcami dziejów ludzkiej cywilizacji (*active creators of human civilization*) (s. 259).

2. Źródła słów *fraternité* oraz *fraternity* umiejscawiane są przez filozofa w łacińskich słowach *frater* (ang.: *brother*, pol.: brat) oraz *fraterus* (ang.: *brotherus*, pol.: braterski). Są więc one ściśle związane z pojęciami i metaforą relacji rodzinnych, odnoszących się do braterstwa i „tego, co między braćmi”. Tymczasem rewolucyjny wymiar *fraternité* polega na zniuansowaniu, zmetaforyzowaniu, czy też rozciągnięciu rdzennego znaczenia, za sprawą czego ludzkość zaczęto postrzegać jako rodzinę każdego człowieka. Relacje między braćmi są odtąd horyzontalne (*horizontal*), co oznacza, iż są to relacje między równymi sobie (*equals*). Takie rozumienie braterstwa jest opozycyjnie zestawiane z paternalizmem (*paternalism*) tj. poglądem, w ramach którego ojciec ma władzę nad swymi dziećmi. Paternalizm (*paternalism*) w odróżnieniu od braterstwa (*fraternité, fraternity*) jest relacją o charakterze wertykalnym (*vertical*), gdyż jest to relacja o charakterze hierarchicznym. Opiera się on na założeniu, że (metaforyczny) ojciec wie, co jest dobre dla swych (również metaforycznych) dzieci lepiej, aniżeli one same. Wyjście poza myślenie paternalistyczne opiera się na odrzuceniu idei takiego właśnie ojca, lecz nie na odrzuceniu idei rodziny. O braterstwie mówimy wtedy, gdy

traktujemy daną osobę (grupę osób) jak braci, tworząc z nimi solidarne „My” („We”) (s. 260). Niemniej, uważa Margalit, źródła solidarności są inne, nie związane z rodzinną i taką też metaforyką. Słowo „solidarność” ma swe źródło w rzymskim pojęciu „*in solidum*”, gdzie osoby łączy współodpowiedzialność za siebie i pozostałych, mających wspólny dług (*joint debt*) (s. 261).

Pojęcie nacjonalizmu (*nationalism*) ma z kolei swe źródła bądź inspiracje w metaforze rodziny i metaforach z nią związanych i/lub z niej się wywodzących. Jest to pojęcie silnie inspirowane i w znacznej mierze ufundowane właśnie na obrazie rodziny (*family picture*). Zakłada się tamże, tj. w ramach nacjonalizmu, iż naród jest swego rodzaju rodziną wywodzącą się ze wspólnych przodków. Stąd też, Margalit dokonuje rozróżnienia między solidarnością narodową i solidarnością w stosunku do relacji o charakterze klasowym. Podkreśla on również, że termin solidarność (*solidarity*) nie ma wyłącznie sekularnego i lewicowego wymiaru i charakteru. Jest on spotykany również w piśmiennictwie katolickim, a nawet konserwatywno-katolickim. W ramach tychże, pisze on, współodpowiedzialność i troska o innych wywodzona jest z ich wspólnego pochodzenia od Boga (s. 261).

3. Nacjonalizm jest tymczasem, w ujęciu filozofa, poważnym zadaniem czy też wyzwaniem (*huge exercise*) polegającym nałączeniu narodu (*nation*) lub grupy etnicznej (*ethnic group*) z określonym terytorium. Trudność w realizacji tegoż wynika z faktu, że dane terytorium jest zazwyczaj zamieszkiwane przez więcej niż jeden naród lub grupę etniczną. Kolejny problem wynika z podziałów klasowych oraz wynikających z nich konfliktów. Margalita interesuje wszelako związek pomiędzy solidarnością z klasą (*solidarity with the class*) z jednej strony, a żądaniem braterstwa wewnątrz narodu, lub jak pisze Margalit braterstwo z tymże narodem (*demand for fraternity with the nation*), z drugiej. W dziejach – twierdzi filozof – zdarzało się, że dwie ideologie (*ideologies*) rywalizowały o pierwszeństwo w kwestiach lojalności (*loyalty*) i solidarności (*solidarity*). W przypadku nacjonalizmu, zjawisko to przybierało formy, które można wyrazić jako: „najpierw [nasz] naród” (*nation first*), lub zdania równoważnego, aż po formułę: „wyłącznie [nasz] naród” (*nation only*), lub zdania równoważnego. Analogicznie, w przypadku klasowego języka socjalizmu, były to poglądy wyrażalne za pomocą zdań równoważnych zdaniu „najpierw klasa robotnicza” (*working class first*), po ekstremalne w swej formie (*extreme form*) i jej realizacji, równoważne zdaniu „wyłącznie klasa robotnicza” (*working class only*) (s. 261-262). Natomiast w przypadku liberalizmu dominuje pogląd, iż nie klasa, jak również nie naród, lecz umowa społeczna (*social contract*) jest tym, co wiąże racjonalne tzn. zorientowane na

realizację swych celów jednostki (*rational, self-interested individuals*). Filozof zauważa przy tym, że w poglądzie liberalizmu chodzi o społeczność, która nie jest oparta na podłożu emocjonalnym, a wręcz jest z niego wyzuta. Jest ona zatem potencjalnie niezdolna i niechętna (jej członkowie są niezdolni i niechętni, ściślej rzecz ujmując) do ochrony dobra wspólnego, jakim jest społeczność (s. 261-262).

4. W swych rozważaniach Margalit odwołuje się myśli Josepha Soloveitchika. Autor ten dokonywał kategorycznego rozróżnienia na „los” (*fate*) oraz „przeznaczenie” (*destiny*). Oba słowa wyznaczają określone sposoby egzystowania (*mode of existence*), tj. oglądu świata i życia, jak również postaw i decyzji, które są przyjmowane i podejmowane. W ramach pierwszego, osoba lub grupa społeczna przyjmuje postawę pasywną wobec życia i otaczających sił zewnętrznych, które na to życie wpływają. Jednocześnie zakłada się, że są to siły jednostce lub grupie przeciwne (*usually adverse ones*). Drugi termin zakłada natomiast aktywność osoby lub grupy społecznej, charakteryzującą tę jednostkę/grupę, która aktywność w swoim życiu i względem otaczającego świata przejawia. Jest to zatem postawa, w której dokonuje się aktywnego formowania życia, pomimo – a niekiedy również za sprawą – sił, które na życie to wpływają.

W nawiązaniu do obu kategorii, relacjonuje Margalit, Soloveitchik wyprowadza dwa rodzaje przymierza (*covenants*). Pierwsze, wywodzone z „losu” (*fate*) oparte jest na współdzielonym cierpieniu (*shared suffering*). Drugie, wywodzone z „przeznaczenia” (*destiny*), oparte jest na wspólnym powołaniu (*common calling*). Zostawiając na boku teologiczny ich wymiar, Margalit odwołuje się do obu wspomnianych kategorii, celem nadania im swoistego znaczenia, wymiaru i rozumienia, mającego bliski związek i będącego rozwinięciem jego własnego rozumienia kategorii solidarności. Filozof uważa, że solidarność jest warunkiem koniecznym (*necessary condition*) myślowego i życiowego przejścia od „losu” (*fate*) do „przeznaczenia” (*destiny*). Z tego też powodu wyodrębnia on solidarność w obliczu losu (*solidarity of faith*) oraz solidarność w obliczu przeznaczenia (*solidarity of destiny*). Podczas gdy pierwsza związana jest z kulturą o orientacji martyrologicznej (*culture of victimhood*), druga związana jest z dumą, ale również z odpowiedzialnością. To jednak solidarność jest tym, co łączy ludzi, natomiast los (*fate*) oraz przeznaczenie (*destiny*) są względem niej niejako wtórne. Los (*fate*) jest kategorią zorientowaną na przeszłość, natomiast przeznaczenie (*destiny*) jest kategorią zorientowaną na przyszłość. Solidarność w obliczu losu (*solidarity of fate*) kreuje zatem wspólnotę pamięci (*community of memory*), podczas gdy solidarność w obliczu przeznaczenia jest niejako przyczyną i źródłem kreującym ruch i wspólne działanie (*movement and collective action*) (s. 263). Dopiero w obliczu ich połączenia, tj. losu i przeznaczenia, solidarność objawia się w pełni swej siły. Margalit mówi: „*When fate*

*and destiny are united and solidarity is a combined force of memory and action, solidarity is in full force*" (s. 263).

Solidarność w rozumieniu filozofa jest ponadto spoiwem całej gamy ludzkich emocji (*gamut of human emotions*), od poczucia sympatii po gotowość do poświęcenia, jeśli dobro grupy tego wymaga. Jeśli więc występuje, wyznacza ona – w sposób niejako dominujący nad całością życia – sposób egzystencji<sup>5</sup>, postawy wobec ludzi, ideałów (*ideals*), jak również wartości (s. 264).

5. W swych rozważaniach Margalit czyni rekurs do słynnego fragmentu *Księgi Wyjścia* (Ex 2:11-12)<sup>6</sup>. Zawiera on opis sytuacji, w której widząc cierpienie i udrękę zadawaną Izraelitom przez Egipcjan, Mojżesz zabił jednego z nich, gdy nikt nie widział, a następnie ukrył jego ciało w piasku. Ów fragment był przedmiotem namysłu i rozlicznych interpretacji z uwagi na przynajmniej dwa aspekty zawartej w nim historii. Pierwszym jest natura aktu, którego Mojżesz dopuścił się względem Egipcjanina (*nature of Moses's act*). Ścisłej rzecz ujmując, przedmiotem namysłu wielu komentatorów była kwestia, czy udręczenie Izraelity przez Egipcjanina było wystarczającym powodem, aby zadać śmierć jednemu z nich? Drugi ze wspomnianych aspektów, dotyczy z kolei – jak określa to filozof – rodzaju solidarności (*nature of the solidarity*), którą Mojżesz miał przejawiać swym aktem. Wychowany wśród Egipcjan jako książę, nie wybrał on strony ciemiężców, lecz ciemiężonych. Czy był to zatem akt zwyczajnej niezgody wobec przemocy i niesprawiedliwości? Czy raczej był to przejaw i efekt jakiejś więzi, którą Mojżesz miał/mógł mieć z Izraelitami, rozumianymi, postrzeganymi i pojmowanymi przez niego – jak przyjąć można drogą interpretacji – jako „jego lud” (*„his people”*)? Przekładając kwestię tę na własne kategorie, słownik czy też żargon (*lingo*), Margalit formułuje kwestię tę w sposób następujący: Czy powodowała Mojżeszem moralność, nakazująca mu stanąć po stronie ciemiężonych, kimkolwiek by oni (nie) byli, z racji samego faktu, iż byli oni ciemiężeni? Czy raczej powodowała Mojżeszem etyka, tj. łączność (więź) z jego ludem, ponadto w perspektywie krzywdy, którą ludowi temu czyniono (s. 264-265)?

Rozpatrując tę kwestię autor *On Betrayal* czyni odwołanie do *Listu do Hebrajczyków* (Hbr 11:24). Czyn Mojżesza jest w nim interpretowany nie jako akt solidarności, lecz wiary. To wiara – parafrazuje wymowę wspomnianego fragmentu Nowego Testamentu Margalit – sprawia, że Mojżesz staje po stronie uciemiężonych czy też cierpiących (*the sufferers*). Czyni tak, gdyż są oni ludem Bożym (*the people of God*). Są oni zatem jego własnym ludem, gdyż są ludem Boga, a nie są jego ludem i dlatego ludem Boga. Stąd też – zgodnie z przytaczaną i przyjmowaną wykładnią wspomnianego

5 Wspomniana wcześniej kategoria „mode of existence”.

6 W ramach niniejszego tekstu odwołuję się do numerów rozdziałów i wersów podawanych przez Margalita.

fragmentu *Listu do Hebrajczyków* – problem, czy też dychotomia, moralności i etyki nie pojawia się (s. 265).

W swych rozważaniach Margalit odwołuje się także do emigracyjnego poematu Juliana Tuwima, zatytułowanego „My, polscy Żydzi”. Filozof uważa, że dla poety polskość to coś, czego nie trzeba udowadniać (*something you don't need to give an account for*). Jest to bowiem coś umiejscowionego na poziomie oddychania (*on the level of breathing*). Zapytuje on zatem, dlaczego Tuwim nazywa siebie Żydem, skoro wyraża się jednocześnie, że jest Polakiem. Odpowiedzią na tę kwestię jest krew (*blood*). Nie jest ona rozumiana na sposób rasistowski, jako substancja obdarzona duchowymi (*spiritual*), czy też transcendentnymi (*transcendental*), własnościami. To krew rozumiana w sposób literalny, na sposób (rzec chyba można) naturalistyczny jako obecna i płynąca w żyłach (s. 265-266). Jego solidarność z Żydami wynikać miała zatem – uważa filozof – z racji, iż pochodził on z zasymilowanej żydowskiej rodziny z Łodzi, zaś naziści przelewali w jego czasach krew Żydów. Krew w poemacie Tuwima pełni zatem dwie role. Jest to zarazem krew rozumiana na sposób naturalistyczny, jako płynąca w żyłach i w czasach Shoah przelewana; jak i na sposób moralny, a także etyczny, jako substancja, co prawda przynależna ciałom, lecz ustanawiająca relacje międzyludzkie. Jak pisze Margalit, w poemacie Tuwima „*Blood relations are not a property of blood. They are a mode of human relations, based on extended family ties*” (s. 266).

Jest to zatem coś więcej, aniżeli słynne, metaforyczne „*Ich bin ein Berliner*” Kennedy’ego, które (potencjalnie przynajmniej) każdy z wielkich poetów polskich tamtego okresu mógł napisać (*any of the great Polish poets might have written*). W przypadku Juliana Tuwima, mamy do czynienia z solidarnością rozumianą bardzo literalnie. Jest był on związany z polskimi Żydami zarówno poprzez relacje krwi (pokrewieństwa), jak i z racji ich cierpienia. Jest to zatem więź – powracając do Margalitowskiego słownika (*lingo*) – zarazem etyczna, jak i moralna (s. 266).

Margalit uważa, że dla Tuwima trudność stanowiło wytłumaczenie swej etycznej więzi z Żydami, biorąc pod uwagę asymilację, która w jego rodzinie się dokonała. Chciał on podkreślić relacje łączące go z Żydami, a zarazem nie uciekać się do kategorii „żydowskiej krwi” lub jakiegokolwiek innej krwi, którą określałyby przymiotniki (*without accepting the notion of Jewish blood, or any other adjectival blood*). Stąd też, zdaniem Margalita, w używanym przez Tuwima zaimku osobowym drugiej osoby liczby mnogiej – „my”/”we”, poeta wyraził wejście w relację o charakterze etycznym, ale również moralnym. Oba rodzaje tych relacji dotyczyły Tuwima i Żydów (s. 266).

Przykład Mojżesza i Tuwima – uważa filozof, zestawiając obu – przywołuje jednocześnie pytanie o typ relacji, jaką podmiot powinien mieć z tymi, których



okrutnie lub dogłębnie zraniono (*with people who are deeply wronged*). Solidarność to zatem relacja koleżeństwa (*camaraderie*), co można przekładać również jako bliskość, wspólność, przynależność do wspólnoty. Jest to relacja między tymi, których skrzywdzono w przeszłości i tymi, którzy będąc wspólnotą pamięci (*community of memory*) pamiętają tę krzywdę. Zarazem, uważa Margalit, bycie skrzywdzonym to kategoria moralna (*Being wronged is a moral category*), co sprawia, że zapytuje on, czy moralność jest konstytutywna i fundamentalna dla solidarności (s. 267)?

Filozof uważa, że bycie skrzywdzonym nie stanowi fundamentu dla solidarności. Niemniej, krzywda jest swoistym probierzem tejże. Podobnie rzecz ma się ze związkiem między solidarnością a moralnością. Moralność nie jest co prawda, według Margalita, warunkiem występowania solidarności, niemniej jednak jest ona fundamentalna dla kluczowych, rdzennych, czy wręcz: źródłowych przykładów tejże.

Wróćmy jednak, za autorem *On Betrayal*, do kwestii więzi Mojżesza z Żydami. Czy był on związany z nimi, gdyż byli oni ciemieni? Czy raczej był to związek wynikający z jego pochodzenia? Pytanie to, uważa Margalit, ma wymiar psychologiczny. Związek z krewnymi, lub bliskimi, ma oczywiście wymiar moralnie bardziej znaczący, aniżeli związek z którymkolwiek przedstawicielem rodzaju ludzkiego. Niemniej, jest to również pytanie o wymiar normatywny. Moralność, uważa filozof, jest tym, co powinno przywodzić solidarność, nawet jeśli realnie jest, bądź wydaje się, że jest, inaczej, tj. nawet z powodu i pomimo faktu, że solidarność poprzedza moralność (s. 267-268).

Solidarność, w odróżnieniu od sympatii, jest ze swej natury wymagająca. To coś, co wymaga zaangażowania (*commitment*) oraz gotowości do ponoszenia znaczących osobistych kosztów (*significant personal cost*). Dlatego też, solidarność jest testowana w sytuacji krzywdy jakiejś grupy społecznej bądź etnicznej. Jak pisze Margalit, solidarność z emigrantami z Meksyku będzie w Arizonie aktem z pewnością kosztownym dla tego, który będzie ją wykazywał. Solidarność, uważa również filozof, wiązana jest na ogół z pewnymi grupami społecznymi bądź etnicznymi, tymi mianowicie, które zwyczajowo są postrzegane jako ofiary jakiegoś zachowania lub zespołu zachowań. Nie są takimi z pewnością przedstawiciele arystokracji czy też monarchowie. Niemniej, nawet przedstawiciele tych grup mogą przejawiać solidarność, wynikającą wszelako nie z więzów krwi, lecz z krzywdy, która przedstawicieli tych grup dotknęła, a przez to może lub mogłaby dotknąć także innych. Przykład takowej sytuacji odnajduje myśliciel w *Szkarłatnym kwiecie*, sztuce z początku XX wieku, której akcja toczy się w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Opowiada ona o grupie angielskich arystokratów, których działania zmierzają do pomocy przedstawicielom arystokracji francuskiej, aby uratować ich przed śmiercią od ostrza rewolucyjnej gilotyny. Postawa angielskiej

arystokracji jest zatem przejawem solidarności w perspektywie i obliczu cierpienia oraz moralności, która idzie w tym przypadku w parze z solidarnością (s. 268).

Naszkicowana tu koncepcja solidarności stanowi, o czym wspominałem powyżej, swoistą kontynuację wcześniejszej, wszelako można chyba powiedzieć „późnej”, myśli Margalita, tj. myśli, którą określić by można (roboczo wszelako) mianem etycznej. Jest to zatem fragment o wiele większego projektu intelektualnego i myśli w Polsce raczej – z pewnym ryzykiem można powiedzieć – nieznanej<sup>7</sup>. Koncepcja ta – traktowana, ujmowana i rozumiana całościowo – stanowi może nie tyle punkt wyjścia lub propozycję metodologiczną dla rozumienia przeszłości i refleksji nad nią, lecz – w moim odczycaniu – historiozoficzną odpowiedź na pytanie, jak przeszłość obecna jest w teraźniejszości i co można, a być może także co powinno się, z niej wyciągać, czerpać, etc.

---

<sup>7</sup> Istnieją oczywiście wyjątki – stąd ryzyko stwierdzenia – i jest nim z pewnością praca Katarzyny Liszki, *Etyka i pamięć o zagładzie*, Warszawa 2016. W rozważaniach tam zawartych autorka nawiązuje m.in. do pisarstwa Avishaia Margalita.